

الموريسكيون أو الفكر المحاصر

علي أو مليل

كلية الآداب — الرباط

حديثنا إلى الآن عن «الاختلاف» وكيفية تصويره لدى كتابنا القدماء كان يتعلق بمجتمع إسلامي صرف، أو غالبية مسلمة. بمعنى أن الذي حللناه لحد الآن هو صورة الآخر المختلف في مجتمع إسلامي وتحت سلطة إسلامية.

تحدثنا عن اختلاف المذاهب الإسلامية. فهناك من قبلوا بوجود هذا «الاختلاف»، ورسوموا له مع ذلك حدودا؛ وهناك الرأي المتطرف كما مثله القاضي النعمان وأشباهه قديما وحديثا ممن حرّموا كل حق في الاختلاف حتى في أشكاله الفرعية، فوحدوا بين استبداد المذاهب واستبداد السلطة. وهناك أيضا تصور متكلمي المسلمين وفقهائهم للديانات والعقائد المختلفة عن الإسلام أو المخالفة له. فهؤلاء قد ميّزوا بين أديان معترف لها بشرعية الوجود، ولأصحابها بالحق في ممارسة شعائهم بشروط، فكان قانون «أهل الذمة» بشروطه التي اشترطها الفقهاء، ولو أن الرجوع إلى التاريخ لا يثبت أن «المعاهدين» كانوا دائما وعمليا ملزّمين بما اشترطه عليهم الفقهاء.

إننا لم نقف عند الحالات العادية لبيان موقف الإسلاميين من الاختلاف، بل اخترنا حالة «قصوى»، أي تلك التي يكون فيها الاختلاف ليس فقط مع اتباع الأديان التي اعترف لها الإسلام بشرعية التواجد معه، بل مع الذين لم يعترف لهم بما يعتقدون. ومع ذلك، وُجدوا في بعض البلاد الإسلامية خلال فترة من فترات تاريخها. بل جرت بينهم وبين المسلمين مناظرات ومجادلات حفظتها لنا كتب الجدل الديني، خاصة منها الصنف المعروف بـ «المقاتلات»، والذي اختص بوضعه متكلمو المعتزلة.

صورة «الآخر المختلف» من منظار قدمائنا يمكن استخراجها من كتب «الملل

والنحل»، و«المقالات»، وكذلك من روايات الرحالة، ومن كتب الجغرافيين، والمؤرخين... إلا أنها في العادة صورة للآخر من موقع إسلام منتصر.

لكن، ما أحوال حين ينقلب الوضع، فيصبح المسلمون تحت سلطان «الآخر»؟ وهنا قد يجري الجدل الديني (والاختلاف الديني كما أسلفنا يمثل جوهر الاختلاف في المجتمعات التقليدية) بين المسلمين والمختلفين عنهم أو المخالفين لهم، لا من موقع إسلام منتصر بل من موقع أصبحت فيه جماعة من المسلمين مغلوقة على أمرها، وتحت سلطة أجنبية. لن نتحدث هنا عن وضعية حديثة أصبح فيها العالم الإسلامي تحت الهيمنة الأجنبية : فهذه وضعية معاصرة ولدت نوعا من الفكر، أو من ردود الفعل الفكرية، والتي صارت معروفة ومدروسة. بل سنختار وضعية أقدم، اهتم بها المؤرخون — الأجانب على الخصوص —، وهي **وضعية الموريسكيين بالأندلس**. فهؤلاء قد اهتم بهم المؤرخون كما قلنا؛ إلا أن العناية بفكرهم، خاصة على مستوى التحليل الإيديولوجي، مازال ناقصة. لذا، فإن هذا المستوى من التحليل هو الذي يعيننا هنا في هذا البحث.

وضعية الموريسكيين جديدة تماما، لأنها وضعية مقلوبة بالنسبة لما عهده أسلافهم. فهؤلاء كانوا يتحدثون عن الآخر المختلف وهو أقلية بينهم. أما بالنسبة للموريسكيين، فقد أصبحوا هم الأقلية تحت نظام أجنبي.

فالونشريسي — وهو الذي اهتم في كتابه المعيار بإيجاد الحلول الفقهية للمشكلات الجديدة التي واجهها الأندلسيون وقد أصبحوا تحت حكم أجنبي — حين يتحدث عن هؤلاء يستعمل عبارة «المسلمين الذميين» أو «المساكين الذميين»، وهو بذلك يتحدث عن هذه الوضعية «المقلوبة».

فالتصور العادي والمسائر لطبائع الأمور عنده هو أن يكون الآخرون هم الواقعون تحت «ذمة المسلمين، لا العكس. وأمام هذه الوضعية «المستحيلة»، فليس هناك سوى موقفان : «الجهاد» أو «الهجرة». أما قبول «المساكنة» بين المسلمين و«الكفار»، فلا تقبل إلا إذا كان هؤلاء هم الذميون. أما العكس، أي «مساكنة الكفار من غير أهل الذمة والصغار، فإنها لاتجوز ولاتباح ساعة من نهار»⁽¹⁾.

(1) الونشريسي، المعيار المعرب في فتاوي أهل الأندلس والمغرب، نشر وزارة الأوقاف، الرباط، 1981، الجزء الثاني، ص 137.

قبول المسلم البقاء تحت حكم أجنبي فهو قلب لما ينبغي أن تكون عليه علاقة الإسلام بغيره. «فمن حاول من المسلمين انقلاب تلك السلاسل والأغلال في عنقه، فقد حادَّ الله ورسوله (...) وحقيق أن يكوِّبه الله معهم في النار»⁽²⁾. طبعاً، لم يكن الفقهاء كلهم على رأي الونشريسي، فقد وجد منهم من حوَّز للموريسكيين البقاء مع حفاظهم مأمُكن على إسلامهم باللجوء إلى التَّقيَّة (أي إظهار الدين المسيحي وإخفاء الإسلام) وإلى مختلف الذرائع⁽³⁾.

ونظراً لأنَّ وضعية الموريسكيين جديدة، فإنهم لم يجدوا في تراث الأسلاف الذين ناظروا في الاختلاف الديني ما يفيدهم، ولو أنهم أحياناً حاولوا الرجوع إلى كتاباتهم. لم يفدهم مثلاً سلفهم القرطبي وابن حزم، لأنَّ هذا الأخير — حين ناظر المخالفين لعقيدته — كان يعيش في ظل دولته الإسلامية، ولم يكن مهدداً مثلهم بإبادة ثقافية.

لذا كان على الموريسكيين أن يتكروا وسائل للدفاع، لإنقاذ الذات الثقافية. ابتكروا اللغة الأعجمية، أي إسبانية مكتوبة بحروف عربية. ولهذا الابتكار دلالة كما سنوضح فيما بعد.

وابتكروا مخيلاً خاصاً بهم قوامه ملاحم وبطولات من «ماضٍ» مشرق، وحفر ينبتهم بمستقبل موعود. وكل هذا لتقوية العزائم على الصبر والصمود، وللإبقاء على الأمل.

وكانت وضعيتهم جديدة أيضاً، لأنهم واجهوا خصمهم من داخل ثقافته. فقد كانوا على معرفة بالثقافة الإسبانية المسيحية، خاصة منهم أولئك الذين كتبوا بالإسبانية (القشتالية). وبما أن الصراع كان مداره الخلاف الديني، فإنهم لجأوا هنا أيضاً إلى الاختراع. فاخترعوا «إنجيلاً» قالوا إنه هو الصحيح، ونصوصاً نسبوها إلى مريم وإلى بعض الحوارين وتلامذتهم، وكل هذا قصد الإدلاء بـ «وثائق» في نزاعهم ضد الإسبان المسيحيين لإثبات ملكيتهم للحقيقة (الدينية)، وأنهم هم الورثة الشرعيون للماضي المقدس، وليس خصومهم.

(2) نفسه، ج 2، ص 138.

(3) وهي فتوى الفقيه الوهراني أحمد بن جمعة (المتوفى سنة 1504 م).

ووضعيتهم جديدة كذلك، لأنهم عاصروا التحولات الكبرى التي عرفتها أوروبا وهي تؤسس عصرها الحديث. فقد عاصروا كشفها الجغرافية وغزوها للقارات وللعالم الجديد. عاصروا ظهور الطباعة وانتشارها، وعرفوا حركة الإصلاح البروتستانية. وكانوا أيضا معاصرين للحركة الإنسانية الأوربية وبدايات الفكر العلمي والفلسفي الحديث. فلماذا لم يُفد الفكر الموريسكي من معاصرتهم لهذه التحولات، لاسيما وأن بعض مثقفي الموريسكيين على الأقل قد تحدثوا عنها؟ هل لأن صداها في إسبانيا كان ضعيفا، لاسيما وأن الدارسين قد لاحظوا «أن إسبانيا المعاصرة لتحولات الحداثة الأوربية، بمقدار ما كانت نهضتها الفنية حاسمة، انغلقت على نفسها على مستوى الفكر العلمي والفلسفي العقلاني؟ أم لأن قضية الموريسكيين الكبرى كانت خارجة عن هذا كله، بحكم الاضطهاد الذي أخرجهم عن دائرة الانتماء، أو حتى الاهتمام بقضايا لاتعنيهم؛ إذ كان همهم اليومي هو الإفلات من مجلدتهم، وقضيتهم الأولى هي إنقاذ هويتهم الثقافية — الدينية؟ وحتى في هذه الحالة، لماذا لم يحاول مثقفو الموريسكيين إثبات تميزهم الثقافي — الديني مع إغناؤه بمكتسبات من الفكر الأوربي وتحولاته التي لم تكن مجهولة لهم آنذاك؟ وإذن فلربما كان من الممكن أن يكون الموريسكيون هم السباقون إلى الاضطلاع بدور ريادي في عملية التجديد الثقافي العربي، أحقابا طويلة قبل أن يبدأ ماسوف يصطلح عليه بفترة الإحياء أو عصر النهضة في الفكر العربي الحديث.

لنبداً بالتمهيد للإجابة على هذه الأسئلة.

لقد طرح المؤرخون المشكل الموريسكي وذهبوا فيه مذاهب مختلفة، يمكن أن نُجملها في اتجاهين رئيسيين مع مابينهما من درجات. فهناك من ذهبوا إلى أن الإجماع كان إجرائاً ضروريا اقتضاه حرص إسبانيا «المشروع» على ضمان وحدتها الدينية والوطنية، وأن الموريسكيين كانوا «مُهدِّدين» لهذه الوحدة، مثلما كان يهددها اليهود والبروتستانت في نفس الفترة.

إلا أن هناك مؤرخين آخرين اعتبروا أن طرد العنصر الموريسكي كان خسارة اقتصادية — بل وحضارية — لإسبانيا: فقد كانوا صنّاعا مهرة، وعارفين بفن الزراعة. بل إن هناك من يذهب إلى ما هو أبعد، فيفسر فشل الانطلاق الاقتصادي الحديث لإسبانيا — رغم توفرها على الثروة الأمريكية التي كان من شأنها أن تكون

الرأسمال الأولي — إلى الانهيار الاقتصادي الذي تسبب فيه تهجير الموريسكيين كصناع ومزارعين مهرة. لقد كان قرار الطرد دليلاً على فشل كل محاولات الإدماج الديني والاجتماعي. فقد ظل الشعب الموريسكي محافظاً على تميزه، بل على امتيازاته الحضاري. يقول أحد المؤرخين، وهو ممن يعتبر عمدة في دراسة هذه الفترة : «أن تكون إسبانيا قد أحسنت صنعا أو قد أخطأت بإجلائها السكان الموريسكيين الشغليين والمنتجين، فإن ذلك في حد ذاته لا يفي ! يبقى أن نسأل لماذا لجأت إلى ذلك ؟ لقد لجأت إليه، لأن الموريسكي بقي غير قابل للإدماج. فإسبانيا لم تتصرف بدافع حقد عنصري (وهو دافع مستبعد على ما يظهر في الصراع الدائر آنذاك)، بل بدافع من الحقد الحضاري. وإن انفجار هذا الحقد — والذي تمثل في عملية الطرد — هو اعتراف بالعجز. وإنه لدليل على أن الموريسكي، وبعد قرن أو اثنين أو ثلاثة حسب الحالات، لبث على شاكلة أجداده : نفس الزي والدين واللغة والدار المنغلقة والحمامات العمومية.. (لقد حافظ على كل شيء)⁽⁴⁾.

ولقد نبّه المؤرخون كذلك إلى أن المشكل الموريسكي لم يكن مشكلاً واحداً، بل مختلفاً بحسب مناطق الأندلس : فالوضع في قشتالة مثلاً، حيث كان الموريسكيون أقلية وسط أغلبية مسيحية، لم يكن نفسه في بلنسية حيث كانوا أغلبية، ولا في غرناطة حيث تأخر «الاسترداد»، وحيث كانت ذكرى الحكم العربي الإسلامي مازال ماثلة في الأذهان، والأهالي ما يزال لهم رؤساؤهم.

أما عنف «الاسترداد»، فوقائعه زاخرة في كتب المؤرخين. وقد كانت هناك اختيارات أمام السلطة الدينية السياسية : طرد الكبار إلى المغرب والاحتفاظ فقط بالأطفال؛ السجن المؤبد للرجال وطرد النساء والعجزة؛ والإبقاء على الأطفال وتنشئتهم على المسيحية؛ تشييت الموريسكيين على القرى بنسبة «كانون» (بيت) واحد إلى خمسين؛ الإجماع الجماعي، وهو الحل الأخير الذي لجأت إليه إسبانيا، أي «استئصال النبتة من تربتها»⁽⁵⁾. ومع ذلك فإن الطرد الشامل كان في المدن

F.Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, éd. Armand Colin, 2^{ème} éd, 1966, I, II, p 129. (4)

Ibid, II, 130 (5)

خاصة. وقد بقي منهم فلاحون في أراضي كبار الملاكين السادة الذين قد يحدث أن يجمعهم لحاجتهم إليهم.

والواقع أن قرار التهجير قد جاء بعد فشل محاولات عديدة للإدماج. فقد راهن الإسبان على الأطفال وأنشأوا مدارس لتنشئتهم تنشئة إسبانية مسيحية. وقد فرضوا على الموريسكيين الزواج في الكنيسة وتعميد أطفالهم.

وقد وضعت السلطة كتباً لتلقينهم المسيحية بالعربية وفرضها عليهم. وعقدت جلسات علنية لاختبار مدى معرفتهم بالعقيدة النصرانية.

لقد صدرت قرارات بالتعميد الجماعي، رغم العهود التي أعطيت لمسلمي الأندلس، وأهمها المعاهدة التي أبرمت مع آخر سلاطين غرناطة بعد حصار جيوش الملكة القشتالية «إيزابيلا» للمدينة في يناير 1492. وقد أمنت المعاهدة المسلمين على الحفاظ على ممتلكاتهم، وعدم إكراههم على التنصر، والسماح لمن أراد منهم أن يهاجر. إلا أن واقع الممارسة كان نقضا يوميا للمعاهدة، تمثل خاصة في الاستيلاء على أراضي الغرناطيين والضغط عليهم لتنصيرهم، ثم جمع الكتب العربية وإحراقها علنا، بما فيها المصاحف. فوقع اصطدام أدى إلى مقتل بعض الجنود في حي البيّازين الذي حُشر فيه السكان المسلمون. والتجأ بعض هؤلاء إلى الجبال المجاورة حيث اندلعت ثورة جبل البشرات الأولى (Alpujarras) (1499)⁽⁶⁾.

(6) عن دخول جيش الملكة إيزابيلا إلى غرناطة، وثورتي «جبال البشرات» الأولى والثانية، هناك قلة في الاخبار عنها في المصادر العربية المعاصرة لها أو القريبة من تلك الفترة. فهناك كتاب أخبار العصر المجهول (نشره شكيب أرسلان عن نسخة م.ي. مولر المطبوعة بميوخ 1863، طبعة العرائش 1921) وهو كتاب يعنى بالأسباب الأخلاقية لهزائم الأندلسيين أكثر من عنايته بضبط وتحديد الوقائع. وهناك أيضا كتاب يحيى ابن عاصم : جنة الرضى في التسليم بما قدر الله وقضى (أورد مقتبسات منه المقرئ في نفح الطيب، نشر إحسان عباس، 1968، الجزء الرابع، ص 527.525)، وهو يهتم أكثر من الكتاب الأول بالوقائع. وانظر أيضا كتاب إفريقيا لكريخال لويس مرمول والذي ألفه سنة 1571 م. والكتاب ولد بغرناطة والتحق بجيش «شارلكان» في غزوه لتونس (1535 م) وبقي بعد رحيل هذا الامبراطور في بلدان المغرب حوالي 22 سنة، ووقع أسيرا في يد السعديين، وتعلم العربية والبربرية. ومؤلفه الذي يجمع بين الوصف الجغرافي والسرد التاريخي ينم عن روح العصر الصليبي : مثلا سرده لدخول العساكر القشتاليين إلى غرناطة بعد تسليمها من طرف سلطانها النصرى : (Carbajal, Luis Marmol, l'Afrique, trad. fran, t.I, pp 437 - 441)

وقد اعتبرت السلطة القشتالية أن المعاهدة قد نقضت فأصدرت الملكة إيزابلا (1502 م) مرسوما يقضي إما بالتنصر أو الرحيل، وأعطت لذلك مهلة أصبح بعدها أهل غرناطة منصرين رسمياً. ولم يتغير الوضع بعد تولية كارلوس الخامس العرش لاسيما وأن قشتالة كانت تعتبر نفسها القوة الأوربية الأولى الحامية للكاثوليكية، ليس فقط ضد اليهود والمسلمين في إسبانيا، بل وخارجها في البلدان الأوربية البروتستانية. وعلى نفس النهج سار خلف فيليب الثاني الذي ضم البرتغال بعد هزيمتها المغربية الكبرى في معركة وادي المخازن قرب مدينة القصر الكبير، والتي قتل فيها الملك البرتغالي سيباستيان وعدد كبير من النبلاء (1578)، واستأنف الحرب ضد البروتستان وأمرائهم في أوروبا. وفي عهده قامت الثورة الثانية للموريسكيين بجنال البشترات، والتي استمرت سنوات ثلاث. وبعد قمع الثورة صودرت أراضي حتى أولئك الذين لم يشتركوا في الحرب. وتم تشتيت موريسكيي غرناطة، ماعدا الأطفال دون العاشرة الذين تكلفت بتشتيتهم الكنيسة. وفي التاسع والعشرين من أبريل 1609 م، في عهد فيليب الثالث، صدر قرار الطرد الجماعي للموريسكيين، واستمر الترحيل حتى سنة 1614 م⁽⁷⁾.

لقد كان صراع الموريسكيين قبل الطرد النهائي عنيفا ضد قوة جارفة تلاحقهم في دقائق سلوكهم اليومي : في الشارع، في الحياة العامة، بل وفي عقر بيوتهم. كان عليهم أن يتقنوا سلوكين منفصلين : سلوكا مع المحيط المسيحي المهيمن، وسلوكا مع ذويهم وقومهم المسلمين. وكل هذا مع رقابة صارمة لكي لا يختلط السلوكان فتتضح الحقيقة، حقيقتهم كمسلمين أخفوا إسلامهم، فيكون الهلاك المحقق. على الموريسكي أن يتقن الانتقال من مسلك إلى مسلك، وما يقتضيه ذلك

(7) يورد الكاتب الموريسكي أبو القاسم الحجري «نصاً» لقرار فيليب الثالث (يجعله فيليب الثاني) قال إنّه ترجمه للسلطان السعدي زيدان يقضي بالطرد الجماعي للموريسكيين، بدءاً بأهل بلنسية : طرد الرجال دون النساء والأطفال والإبقاء على نسبة 6 % من «الفلاحين القدماء»، إلخ. وحسب «المرسوم»، فإن هذا القرار قد اتخذ بدعوى أن الموريسكيين كانوا متصلين بالأتراك وبسلطان المغرب وبالأمرء البروتستان في شمال غربي أوروبا (الحجري، ناصر الدين على القوم الكافرين، الدار البيضاء، 1987، ص 111 — 113). وعن جغرافية الموريسكيين واعداد المهجرين وأماكن ترحيلهم يراجع :

Henri Lapeyre, *Géographie de l'Espagne*, Paris, 1959.

من سرعة في التلون، وتغيير القناع، وتبديل الأدوار. عليه أن يخرج من جلده ليلعب دور الممثل، أن يدخل في الدور كلما فوجيء، وأن يتقنه إتقاناً يبلغ به درجة المطابقة. أما آلامه، وشقاء ضميره، وكبريائه، فعليه أن يقمعها كلها. أحيانا لا يستطيع، فتأخذه ثورة يمزق فيها الحجاب : يتحدى جهرا بأفضلية إسلامه ونبيه، فيلقى مصيره المعروف.

وثائق محاضر «محاكم التفتيش» زاخرة بدقائق الاضطهاد اليومي الذي كان يلقيه الموريسكيون⁽⁸⁾.

هناك جدار من الجذر والكرهية بين الموريسكيين الذين أكرهوا على التنصر، والذين سموا بـ «المسيحيين الجدد»، وبين المسيحيين «القدماء».

هؤلاء كانوا يترصدون أولئك لينتهزوا فرصة «فضحهم» وتقديمهم إلى «الحاكمة». قد يبلغ الامتزاز الظاهري أن يتزوج موريسكي بـ «مسيحية قديمة». وبما أنهما صارا يعيشان تحت سقف واحد، فقد يحدث أن تكتشف الزوجة يوما حقيقة زوجها، أو ينشب بينهما خلاف فتبلغ عنه.

وقد يكون تبادل الزيارات محكا لكشف حقيقة الموريسكي، وأنه كان يتظاهر فقط باعتراف الدين الجديد، خاصة إذا ما أحضرت مائدة الطعام، ولوحظ إن الموريسكي يمتنع عن أكل الخنزير أو تناول الخمر. بل إن أنواع الأطعمة وطريقة الجلوس كانت فيصلا إثنولوجيا تميز الموريسكيين، كأن يلاحظ مثلا أنهم يأكلون الكسكس، ويجلسون على الأرض. طبعاً لم يكن كل موريسكي يمتنع عن شرب الخمر : فالرجال خاصة كان منهم من يتردد على الخمارات. وقد يؤدي السكر ببعضهم إلى أن يطلق العنان للسانه.

أما الأطفال فقد كانوا مشكلة : فالطفل الموريسكي حين يخرج إلى الشارع يتحدث بتلقائية الأطفال عما يجري في بيته من مظاهر الحياة الإسلامية. ولهذا

(8) هناك وقائع كثيرة من الحياة اليومية للموريسكيين عن سلوكهم المزدوج، ومختلف التحايلات التي كانوا يلجأون إليها لإخفاء عقيدتهم وهويتهم... يمكن الرجوع إليها في كتاب اعتمد على وثائق محاضر محاكم التحقيق :

Louis Cardaillac, *Morisques et Chrétiens, un affrontement polimique* (1492 - 1640), éd. Klincksieck, Paris 1977.

السبب كان الموريسكيون يفضلون عادة تأخير إبلاغ آبائهم أنهم مسلمون وتلقينهم شعائر الإسلام إلى ما بعد مرحلة الطفولة.

وكان رهان المسيحيين الإسبان منصبا على الأطفال، أي ينبغي تمسيحهم منذ الميلاد لضمان جيل موريسكي مندمج. ولذا كانوا يراقبون تعميدهم. إلا أن آباءهم المسلمين، ما أن يعودوا بأطفالهم من الكنيسة إلى البيت بعد مراسم التعميد حتى يقوموا بإزالة آثار التعميد بغسل رأس الطفل، وإقامة حفل «سبوع» (عقيقة) في المساء نفسه.

مقاومة الاندماج — أو الانقراض — تبدأ منذ مستهل الحياة، برفض «التعميد»، وتستمر حتى النهاية، أي بعد الموت فقد قاوم الموريسكي «إدماجه» بعد الوفاة، إذا جاز التعبير، خاصة وأن الملك فيليب الثاني قد قرر تنفيذ قرار مجمع مسيحي بأن يدفن الموريسكيون مع النصارى في مقبرة واحدة. وقاوم الموريسكيون ذلك حتى تظل وفاتهم على طريقتهم.

لقد كانت مقاومتهم صعبة — بل مستحيلة — أمام قوة جارفة. كان أمامهم بذل الجهد اليومي لإتقان «التقية»، أي الازدواج. إلا أن قوة السلطة الغالبة كانت تُحكم الرقابة وتضاعف إجراءات الدمج. تنصب المجالس لامتحانهم في درجة معرفتهم بالمسيحية، بل تؤلف كتباً بالعربية لتعليمهم هذه الديانة بلغتهم، في الوقت الذي تقوم فيه بمتابعة الذين توجد عندهم كتب بالعربية.

اختراع الأعجمية

والواقع أنه على الرغم من بقاء العربية متداولة بيد الموريسكيين قرناً بعد سقوط غرناطة، فإنها مالبت أن تضاءلت، بل نسيت؛ مما اضطر هؤلاء إلى استعمال الإسبانية وسيلة للدفاع عن الذات. إلا أنها إسبانية طبعوها بطابعهم. وهنا لجأوا إلى اختراع عجيب، وهو ما يسمى بالأعجمية. إنها إسبانية مكتوبة بالعربية. لقد أصبح جمهور الموريسكيين لا يعرف العربية، مما اضطر الذين لا يزال لهم إلمام بها وبتراثها، خاصة الديني، أن يعينوا إخوانهم على عدم نسيانه. محتوى هذا الأدب الأعجمي إسلامي ولغته إسبانية (قشتالية) وحروف عربية. ولقد كان لحرصهم

على الكتابة بحروف عربية دلالة ونتائج⁽⁹⁾.

ماهي دلالة هذا الابتكار ؟ معناه أن الموريسكي وهو يضطر للكتابة بلغة «الأجنبي» فليكتبها إذن على طريقته. وكأنه لا يريد أن يقرأها الا من يعرف الحرف العربي. هناك إذن استحواذ على لغة الآخر، بحيث تصوير غريبة على صاحبها الأصلي، فلا يملك التعرف على علاماتها المستقاة من لغة أخرى. وكأننا بالموريسكي ضنين على المحتوى الذي يودعه لغته المبتكرة، هو محتوى تحمله لغة الآخر، دون أن يستطيع هذا الآخر التعرف على هذا المحتوى. الموريسكي إذن «يكتب» بلغة الأجنبي من غير أن يقدر هذا الأخير على قراءة لغته نفسها.

لقد كان الحرف العربي هو الحاجز بين الأنا والآخر. فالجماعة الموريسكية تحرص على أن لا يطلع على محتوى ماتكتب سواها. لقد اشتركت مع الأجنبي في لغة أصبحت مضطرة إليها، فلتنفصل عنه بأن تجعل هذه اللغة بالنسبة إليه غير ذات معنى، مادام لا يستطيع فك حرفها العربي. لاسيما حين يكون المحتوى دينيا، فليطلع عليه أهل الدين وحدهم.

ومادام الموريسكي قد اضطر إلى استعمال لغة الخصم، لأنه نسي أو أنسي لغته، فليحافظ إذن على رابط يربطه بلغته التليدة، والحرف هو الرابط الذي يشده إلى ماضيه المجيد وإلى دينه الذي أصبح بالنسبة إليه واجهة للصراع الثقافي، بل ويشد أواصر قرباه بعالم فسيح، عالم العرب والمسلمين الذي شمل آفاقاً واسعة من الأرض، والذي ينتظر منه الخلاص. ثم إن هذا الحرف العربي مقدس في نظره كمسلم. أليس هو الحرف الذي كتب به القرآن ؟

ابتكر الموريسكي اللغة الأعجمية لتستعجم على الأعجمي لغته، لينفذ هو إليها وحده، ولتداولها الجماعة الموريسكية وحدها فيما بينها. فاللغة الأعجمية إذن اختراع للدفاع عن هوية، وللإبقاء على تواصل الجماعة الموريسكية داخل اللغة

(9) عن الكتابة والأدب الأعجميين، انظر :

الحسين بوزينب، «تقييم للكتابات الأعجمية» مجلة دار النيابة، العدد 6، 1985 ؛

«القيمة الحقيقية للرموز الخطية في الأدب الأعجمي» ؛

«المخطوطات الأعجمية الموريسكية»، ندوة المخطوطات العربية في الغرب الاسلامي، مؤسسة

الملك عبد العزيز، الدار البيضاء، أبريل 1988.

الأجنبية مع طمسها عن أصحابها الأصليين، وللإبقاء على رمز يربطها بالعالم الإسلامي الفسيح.

وبمرور الزمن، تكونت أجيال موريسكية نسيت حتى الحرف العربي، فاضطر الموريسكيون إلى الكتابة بالإسبانية كما يكتبها أصحابها. واستمروا على ذلك حتى في مواطن الهجرة. ولقد اعتبر الدارسون أن الأدب الموريسكي المكتوب بالإسبانية — بخلاف «الأعجمي» المكتوب بحروف عربية — كان ينم عن معرفة أوثق بالثقافة الإسبانية والمسيحية عموماً، مثلاً كتابات إبراهيم الطيبي وأحمد الحنفي، وكذلك الكاتب المجهول مؤلف المخطوط الذي يحمل رقم 9653 بالمكتبة الوطنية بمديرية فالطبيلي (واسمه الأعجمي J. Juan Pérez) كان يعرف رواية دون كيخوتي التي دشن بها سرفانتيس الأدب الإسباني الحديث، ويستشهد بشعراء إسبان، وهو نفسه كان شاعراً وضع قصيدة في مدح الرسول وصحابته. أما أحمد الحنفي، فقد التجأ مروراً بفرنسا إلى تونس حيث تعلم العربية هناك. لكنها ظلت صعبة عليه فكتب بالإسبانية القشتالية، مستعملاً أرسطو وأغسطين، وكذلك كتابات البروتستانتاني خوان ألونسو في نقد البابوات.

أما المؤلف المجهول للمخطوط المذكور، فقد دافع عن اضطارره إلى الكتابة بالقشتالية (مختلفاً مع من كان يحرم ذلك. وحجته أن هذا العمل صار «فرض كفاية»، لأن هناك جيلاً من الموريسكيين أصبح لا يعرف العربية. فهو يستعمل الإسبانية ليعينهم على حفظ دينهم.

* * *

لقد دخل الموريسكيون دفاعاً عن الذات الثقافية الجماعية إلى صميم ثقافة الآخر المتغلب. ذلك أن الصراع كان — وكما قيل — حضارياً، ولو أنه اتخذ واجهة دينية. وإذا كانوا قد غلبوا بالسلاح، فلم يكن من السهل أن يسلموا بانهمزمهم الحضاري.

ذلك أن الموريسكيين لم يكونوا هم «الهنود الحمر». فإسبانيا التي غزت آخر مدن وقرى الجنوب الأندلسي، وقامت بإجراءات «إدماج» الموريسكيين هي نفسها التي كانت تقوم وفي نفس الفترة بغزو القارة الأمريكية. كلا الشعبين، الموريسكيين «وهنود» أمريكا، خضعا في نفس الفترة وعلى يد نفس الدولة لعملية إبادة جماعية.

فبالنسبة لسكان القارة الجديدة الأصليين، استصدر ملوك إسبانيا «الكاثوليك» فتاوى دينية لاسترقاقهم الجماعي بعد نزع ممتلكاتهم، بل كان جدل الفقهاء الإسبان يدور حول التساؤل هل هم بشر أم لا، وهل ينطبق عليهم ماجاء في الإنجيل من أن الإنسان قد خلق على صورة الله؟ أجاب هؤلاء الفقهاء بالنفي، وإذن فهؤلاء «الهنود» ليسوا أهلا لحق الملكية بل ولحق الحرية، فحلّال إذن شن الحرب عليهم لانتزاع ماتحت أيديهم من خيرات، وتسخيرهم لاستغلالها لصالح المستوطنين الجدد، بل يحل أيضا تحويلهم إلى عبيد. وحتى حين نجد من بين هؤلاء الفقهاء فقها يتميز عنهم بفتوى تقول أن هؤلاء «الهنود»، حتى ولو كانوا «غارقين في الخطيئة»، فإن ذلك لا يحرمهم من صفتهم الانسانية الأولى، والتي تُثبت لهم، مهما كانوا، حقهم في الحرية وفي الملكية، فإن هذا الفقيه يذكر مواطنيه بأن الأعداء الحقيقيين للإسبان وللدين المسيحي ليسوا «الهنود» بل العرب⁽¹⁰⁾ !

قلنا ان الموريسكيين ليسوا هم «الهنود الحمر». فصورة هؤلاء في الذهنية الأوروبية هي أنهم «فطريون» «طبيعيون» فلا ثقافة ولا حضارة هناك، ماداموا لا يزالون لصيقين بالطبيعة. فتكونت صورة خيالية عن «البدائي الطيب» والتي كان لها دورها ليس في الأدب وحسب، بل وفي الفكر السياسي أيضا. أما الموريسكيون فقد كان وراءهم حضارة ماثلة لعيان المتغلبين عليهم قبل غيرهم. هو صراع حضاري ولو أن بؤرته دينية. صارعوا خصومهم على نفس «الأرضية»، وعلى نفس الميراث الديني. فالموريسكيون كمسلمين والإسبان كمسيحيين كانوا يتقاسمون ماضيا مقدسا مشتركا إلى حد كبير، بروايته للخلق، وبأنبيائه وقصصهم ومعجزاتهم، وانتظار الساعة... كان مدار التنافس حول من هم الورثة الحقيقيون للماضي المقدس؟ التاريخ المقدس بالنسبة للمسيحيين والذين لم يعترفوا بنوبة رسول الإسلام قد انقطع بظهور عيسى. أما بالنسبة للمسلمين فإن الإسلام هو الناسخ بمعنى «النسخ» الذي يعني التصحيح والإتمام. هم إذن يعتبرون أنفسهم

(10) ويتعلق الأمر باللاهوتي فرنسيسكو فيتوريا (1486 م — 1546 م) الذي يقول: «إنه لمن المؤسف أن نرفض هؤلاء الهنود الذين لم يلحقوا بنا أذى قط مانسلم به للعرب، الأعداء الدائمين للدين المسيحي» أورده جان بوميل ضمن:

Jean Baume, *Les problèmes de la colonisation et de la guerre dans l'œuvre de Francisco Vitoria*, 1936, P 158.

الورثة الشرعيين للتاريخ المقدس «الحقيقي» وهم في الواقع يبادلون عدم اعتراف المسيحيين بدينهم بعدم اعتراف مقابل : فهم وإن اعترفوا بالمسيح وبمسيحية أصلية «فإنهم لم يعترفوا بمسيحية المسيحيين لأنها في اعتقادهم محرّفة.

الصراع إذن كان على الماضي المقدس : من له وثيقة ملكيته، ومن هو وارثه الشرعي ؟ لقد خاض الكتاب الموريسكيون معركة ضارية لاثبات صحة جوابهم الاسلامي على هذا السؤال. وهي معركة لم يعرفها أسلافهم. فالكتاب المسلمون قبلهم كانوا يجادلون أصحاب الأديان الأخرى كأفراد، وفي إطار نخبة عالمة. أما الموريسكيون فقد واجهوا تحدي الإغناء الثقافي كشعب. كان مثلاً سلفهم الأندلسي ابن حزم يجادل علماء نصارى ويهود، لكن من موقع إسلامي مازال دولته متغلبة، وبوصفهم «أهل ذمة» أما في حالة الموريسكيين فإن الوضع قد اختلف، بل قد أصبح مقلوباً. لقد اطلعوا على أدبيات الجدل الديني التي تركها لهم الأسلاف، واستشهدوا ببعضها، إلا أن إفادتهم منها ظلت محدودة، نظراً للفارق بين من يجادل ودولته سائدة، وبين من انقلبت وضعيته فأصبح مفروضاً عليه الاندماج، أي التسليم في هويته. وضعية الموريسكي جديدة تماماً، لانظير لها فيما عرفه أسلافهم المناظرين لأهل الأديان الأخرى.

كان عليه أن يتغلغل في عمق الفكر المسيحي نفسه، ابتداءً بالقراءة المباشرة للأناجيل⁽¹¹⁾، وانتهاءً بالاطلاع على الظاهرة الانفصالية المسيحية الكبرى التي عاصرها، أي الحركة البروتستانتية.

(11) مايقوله أفوقاي : «قرأت التوراة (التوراة) التي هي أربع وعشرون كتاباً (...) وجدها مترجمة من العبراني إلى العجمي الذي نعرفه...» (ناصر الدين على القوم الكافرين، ص 19). كذلك كتاب عبد الحق الإسلامي السبتي اليهودي الذي أسلم وألف السيف الممدود في الرد على أخبار اليهود، معتمداً على المصادر اليهودية : «واقصرت على ما في كتبهم مما لايسعهم إنكاره» (انظر مقال محمد المتوني، «مناقشة أصول الديانات في المغرب الوسيط» مجلة البحث العلمي، العدد 13، 1968).

كذلك دارت مناظرات عديدة بين محمد الأنصاري الأندلسي، المهاجر إلى المغرب في أواسط القرن التاسع، والذي يقول : «لما رميت بسهم الاضطرار (...) إلى بلاد النصارى (...) وطال المقام بين أظهرهم، أطلعت على عنادهم وفهمت لغتهم وكتابتهم، واجتهدت في البحث عن أصول دياتهم (...) فدارت بيني وبينهم مجادلات ومحاورات في مجالس عدة، جلها بقصر ملكهم، ومنها بمنزلي، ومنها بدار رئيس كتبة الملك (...) ولتعلم أن ما في الملل، ولا في جميع =

لذا خاضوا معركة «الوثائق» لإثبات شرعية ملكيتهم للماضي المقدس. طعنوا في «وثائق» الخصم التي اعتبروها مزورة، و«أدلو» في مقابلها بـ «وثائقهم» هم، أي بنصوص اخترعوها اختراعا على أنها نصوص مسيحية أصلية.

طبعاً، موقف المسلمين من النصوص المتداولة بيد المسيحيين معروف من قديم، أي أن هذه الأخيرة حصل فيها تحريف. إلا أن الموريسكيين، ولكونهم خاضوا معركتهم من داخل الثقافة المسيحية نفسها، كان عليهم أن يذهبوا إلى ما هو أبعد، فلا يقتصرون على موقف النفي القديم المعتاد، أي أن يكتفوا كأسلافهم بمجرد القول بأن النصوص المسيحية الرائجة ليست هي النصوص الأصلية بل المحرفة. فأين هي هذه النصوص الأصلية إذن ؟

كان على الموريسكيين أن يجيبوا على هذا السؤال. وهنا قد لجأوا إلى الاختراع. اخترعوا نصوصاً «مسيحية» قالوا انها قديمة قدم المسيحية الأولى. واخترعوا «إنجيلا» قالوا انه هو الإنجيل الأصلي، في مقابل الأنجيل التي بأيدي المسيحيين.

وقاموا أيضاً باختراع على مستوى الذاكرة الخيالية، لبث الأمل وللحفز على المقاومة، فوضعوا ملاحم لأبطال الإسلام، «وجفراً» يفككون رموزه لينبئهم بعودة أمجاد المسلمين واستعادة أندلسهم المفقودة.

لقد أنجزت دراسات عديدة على هذه المنحولات الموريسكية. والذي يعيننا هنا هو دلالتها. لماذا لجأوا إلى هذا «الاختراع» ؟ لابد هنا من تجاوز المفهوم الفيلولوجي للمنحولات.

ان «المنحول» بالمنظار الفيلولوجي يعني نصاً مزيفاً، بمعنى أن هناك «أصلاً» يقاس عليه للحكم بالزيف. إلا أن هناك دلالة أعمق من هذا المعنى الفيلولوجي الذي يعطى عادة لمفهوم «الانتحال».

= الآراء والنحل أسخف عقولا ولاأجهل من الروم (.) ولا ينبغي لمن اضطر إلى مباحثتهم يوماً أن يناظرهم إلا بنصوص إنجيلهم وما بأيديهم من صحف الأنبياء، لأنهم لايقبلون غير ذلك» رسالة السائل والنجيب وروضة نزهة الأديب، الخزنة العامة 178 ج، 1138 د، أورد النص إحسان عباس في مجلة اللسان العربي، العدد الرابع.

ذلك أننا إذا وقفنا عند هذا المعنى الفيلولوجي، فإن الدافع إلى الانتحال يكون إما الكذب أو الادعاء. في حين أنه ينبغي البحث عن دوافع أعمق هي التي تفسر اللجوء إلى وضع المنحولات داخل ثقافة معينة في فترة من فترات تاريخها. وفي الحالة الموريسكية ينبغي تفسير «المنحولات» بأنها ابتكار لدعم مخيلة الجماعة المضطهدة، ولحفظ ذاكرتها المتميزة، ولرد على الخصم من داخل مرجعيته الدينية نفسها، وللإدلاء بـ «وثائق» نافعة في النزاع حول ملكية ماضٍ مقدس رموزه مشتركة إلى حد كبير. «المنحول» إذن ابتكار للإبقاء على الأمل، ولإذكاء الصمود، ولإنقاذ الذات. وكل هذا في مواجهة سلطة ومجتمع ضاغطين على جماعة مغلوبة لكي تقرر على نفسها بتنازها عن ذاكرتها المتميزة ومخيلتها الخاصة.

المنحولات الموريسكية

لقد حامت حول هذه النصوص المخترعة أقاصيص تداولها الموريسكيون، تحكي نشأتها والطريق الذي سلكته حتى وصلت إلى الأندلس. وكأنا كان على هذه النصوص وقد وصلت إلى الأرض الأندلسية أن تحتفي تحت الأرض، وكأنا خشى عليها أصحابها أن تقع عليها عين الأعداء، أولئك الذين «حرفوا» علم المسيح وصنعوا من نصوصهم المحرفة سلطة ودينا. هكذا إذن كان على «الحقيقة» أن تقبع تحت الأرض، وتنتظر قرونا حتى تختمر كما يختمر الذهب في باطنها بفعل الزمان «والآثار العلوية». ثم بدأ العثور على بعض هذه النصوص بفعل الصدفة، أو بفعل العناية السماوية التي لا بد وأن تكشف الحقيقة في يوم من الأيام...

وهكذا يحكي الموريسكيون عن هذا «الرق» الذي عثر عليه بإحدى المغارات والذي نسبوه إلى أحد تلامذة المسيح؟ وهو (سيسيليو)، وإن هذا الأخير قد كتب نسخة من إنجيل يوحنا الأصلي (وهو أوثق الأناجيل في نظر الموريسكيين)، وقالوا إن النسخة ترجمت إلى الإسبانية، ووضعت لها شروح بالعربية! وزعم أفوقاي أن مطران غرناطة طلب منه قراءة هذا «الرق» وفك رموزه لأنه كان يحتوي على جفر يتنبأ بظهور «المشرقي» (أي العثمانيين) الذي سيفتح بلاد النصارى وروما⁽¹²⁾.

(12) أفوقاي، م.م، ص 28.

وتلعب «مريم» دورا أساسيا في نسبة النصوص المسيحية التي انتحلها الموريسكيون. فقد نسبوا إليها النص المسمى «حُكَم الصالحة مريم»، وقالوا انه تضمن النبوة بظهور «الفارقليس»، وأن هذا الأخير هو نبي الاسلام.

بل ان مريم عند الموريسكيين هي رواية «الانجيل الحقيقي»، فقالوا ان جبريل أنزله عليها في «سبعة ألواح من الزبرجد، وأمرها أن تكتب نسخة منها بيدها، وتبعثها — مع سائر الكتب التي كتب الحواريون بعد أن عرج سيدنا عيسى عليه السلام إلى السماء — إلى بلاد إسبانية، وهي بلاد الأندلس، فكتبت نسخة من الكتاب، وهو المسمى بـ «حقيقة الإنجيل»⁽¹³⁾.

هذه الرواية لها دلالتها فيما سميناه بمعركة النصوص. فهي تتعلق هنا بالإنجيل نفسه. معنى ذلك بالنسبة للموريسكيين أن هذا «الإنجيل الحقيقي» قد وصل رأسا إليهم إلى الأندلس، مُسنداً في روايته إلى مريم. مثله مثل النص الآخر المنسوب إليها والمسمى «حُكَم الصالحة مريم». والواقع أن الموريسكيين حرصوا على إظهار «أصالة» النصوص المسيحية التي استعملوها في مواجهة خصومهم. فهم يؤكدون أنها كلها مروية مباشرة عن مريم، أو عن حواريني المسيح، أو تلاميذهم الأقربين. ولأمر ما وصلت كلها إلى الأندلس. وبما أن التحريف الأكبر في نظرهم هو الذي وقع في نص الإنجيل حين أدخلت فيه عقيدة «الثلثية» وطمس «المقطع» المتبىء بمجىء رسول الاسلام، فإن معركة النصوص التي خاضها الموريسكيون انصبت على الأنجيل نفسها.

هناك «إنجيل» تمسك به الموريسكيون وتداولوه أكثر من غيره، وهو إنجيل برنابا (Barnabe)، تلميذ الحواري بولس) ويرجح الباحثون أن تكون الفترة التي انتحل فيها هذا «الإنجيل» إما القرن الرابع عشر أو الخامس عشر الميلادي. بعضهم يجعل كاتبه رجل كنيسة قد أسلم، وبعضهم يرى أنه قد كتب في وسط مسيحي فرنسيسكاني من العصر الوسيط، وآخرون يذهبون إلى أنه قد وضع في بيئة يهودية — مسيحية. إلا أن من الباحثين من يرى أن هذا «الإنجيل» قد صنع في وسط موريسكي في القرن السادس عشر، في إسبانيا، وانتقل إلى البلدان التي هاجر إليها

(13) م.م، ص 114.

الموريسكيون، خاصة تونس وتركيا، بل إلى بلدانٍ أوروبية كإيطاليا والأراضي المنخفضة وإنجلترا⁽¹⁴⁾.

من هنا تبرز دلالة هذه النصوص : هي نصوص منحولة، قُدمت من لدن الموريسكيين على أنها نصوص مسيحية قاعدية. هناك أيضا دعوى أولية المصدر، فهم يقدمونها على أنها مروية مباشرة عن حواربي المسيح، أو عن مريم نفسها. ثم هناك دلالة أخرى تتعلق بروايتهم للكيفية التي «وصلت» بها هذه النصوص إلى بلادهم الأندلس : فقد وصلت حسب روايتهم، رأسا إلى هذه البلاد، منذ فجر المسيحية. لم يكن هناك زمان يمتد فيفعل فعله في النصوص، ولا أيدي تتعاقب عليها فتعبث بها عبث الشهوة أو المصلحة. جاءت إذن إلى أندلسهم «خالصة أصيلة»، فكانت حجتهم وهم ينازعون الخصم على رواية الماضي المقدس، وعلى ملكيته «الشرعية».

قلنا ان المعيار الفيلولوجي ليس هو المعيار الملائم للحكم على «المنحولات» الموريسكية (وهو معيار يحصر قيمة النص في مدى مطابقته لأصل يدعيه) بل لأن هناك قيمة وظيفية هي التي بررت لجوء الموريسكيين إلى اختراع النصوص. لقد كانت القضية هي ابتكار بدائل من داخل الثقافة المسيطرة نفسها، لمواجهة، أي نصوص حاكمة ومُحتَكَمٍ إليها تنزع السلطة عن النصوص الرسمية، وللإدلاء بها كـ «وثائق» في النزاع حول الميراث المقدس : من هو الطرف الذي عنده العلم بروايته الحقيقية، والذي آلت إليه ملكيته الشرعية ؟

لم يقتصر هذا النزاع على الفترة التي كان فيها الموريسكيون مايزالون قاطنين بأندلسهم، بل بعد أن طردوا منها إلى المهاجر، في الشمال الافريقي أو في تركيا على الخصوص، فلقد استمروا في مهاجرهم يعنون ولمدة من الزمن بأدهم السجالي ضد الكنيسة ونصوصها المرسمة. والسؤال : هو لماذا لم تنته مشكلتهم، أو إشكالياتهم الدينية — الثقافية، بعد أن صاروا يعيشون في بيئة إسلامية، وبين ظهرائي إخوانهم ؟ ربما لأنهم وقد استمروا يساجلون، ومن بعيد، خصما قد أصبح غائبا

(14) فيما يتعلق بمناقشة هذه المسائل يراجع مقال :

Mikel de Epalza, «Le milieu hispano - morisque de l'Evangile islamisant de Barnabe (XVI ° - XVII ° s) in *Islamochristiana*, 8 (Pontificio Istituto di studi arabie islamici).

عن العيان، إنما كانوا يعبرون عن بقاء تعلق ما بوطنهم الأصلي. وربما كان مشكلهم العميق هو التأسف على عدم إمكان مصير آخر غير المصير الذي انتهوا إليه، أي الإجماع : وهو بقاءهم في وطنهم مع الحفاظ على تميزهم تجاه الآخر. والواقع أنهم بعد أن كانوا غرباء في أندلسهم المغلوبة فإن غربتهم لم تنته تماماً في ديار الإسلام التي هاجروا إليها — هذا على الرغم من أنهم استمروا، على مستوى الخطاب المعلن، يرددون ما يرددّه إخوانهم في مشارق الأرض ومغاربها، أي الدعوة إلى عودة أندلس الماضي، أندلس عربية وإسلامية خالصة.

الموريسكيون وعالم يتحول

كان الموريسكيون أمام عالم يتحول تحولات لم يسبق لها مثيل، وهي التحولات التي عرفت بدايات العصر الحديث. وكان مثقفوهم على الأقل يعرفون معالم هذا التحول الكبير : فهناك الاكتشافات الجغرافية الكبرى والتوسع الأوربي التجاري ثم الاستعماري. وهناك غزو القارة الأمريكية، وقد شارك بعضهم في هذه العملية، سواء كبحريين في الأساطيل الإسبانية التي قامت بالغزو، أو في عملية استيطان العالم الجديد.⁽¹⁵⁾ وهناك التطور الكبير في صناعة السلاح والسفن ووسائل السيطرة على البحار. وهناك انتشار المطبوعات الناتج عن اختراع المطبعة. ثم هناك ظهور الحركة البروتستانتية وانتصارها ببلدان غرب وشمال أوروبا. إننا نجد أصداء لهذا كله في بعض كتابات الموريسكيين فما مدى تأثير معرفتهم بهذه التحولات ؟ كيف فهموها ؟ هل هناك من أثر لها في وعيهم بذواتهم ؟

لنحاول الإجابة على هذه الأسئلة من خلال قراءة لمذكرات أحد الموريسكيين، وهو أحمد بن القاسم الحجري، الملقب بـ «أفوقاي».

(15) من ضباط البحرية الإسبانية الموريسكيين الذين شاركوا في غزو أمريكا : إبراهيم بن غانم، والذي وضع كتاباً في الأسلحة النارية، وفي فن المدفعية بالخصوص، وقد نقله إلى العربية وبإذن منه معاصره الموريسكي أحمد الحجري بعنوان : **العز والنافع للمجاهدين في سبيل الله بالمدايع**، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، رقم 87 ج. (انظر مقال محمد المنوني «ظاهرة تعريبية في المغرب السعدي»، مجلة اللسان العربي، العدد الأول. أما عن استيطان الموريسكيين للقارة الأمريكية، فإن ف. بروديل يقول : «إن مؤرخي أمريكا يجزمون بأن الموريسكيين كان لهم نصيب في استيطان أمريكا»، ويورد مراجع عن أبحاث في الموضوع : (انظر كتابه المذكور، ج 2، ص 130).

أصله من قرية «الحجر» بضاحية غرناطة، عاش باشبيلية وتعلم العربية كما كان يضطر إلى تعلمها الموريسكيون، أي سراً في البيت. لقد ترك الحجري سيرة ذاتية⁽¹⁶⁾ عرض فيها لأخباره ومشاهداته في المغرب وتونس وأوروبا، منذ أن هاجر من الأندلس في ربيع سنة 1599 م، متذكراً على ظهر سفينة إسبانية كانت تحمل القمح إلى قلعة «البريجة» التي كانت تحتلها إسبانيا على الشاطئ الأطلسي بالمغرب (قرب مدينة الجديدة حالياً).

أقام فترة بهذا الحصن قبل أن يتمكن من التسلل خارجه والالتجاء إلى مدينة مراكش، ليلتحق هناك ببلاط السلطان السعدي المنصور، يترجم له مراسلاته الأجنبية، كما ترجم له كتباً مما أصبح المغاربة يحتاجون إليه للدفاع⁽¹⁷⁾. ويرسله الملك السعدي سفيراً له إلى فرنسا وهولندا، ليفاوض في استرجاع ممتلكات المسلمين التي نهبت منهم في البحر أثناء إخراجهم من الأندلس، وربما أيضاً للنظر مع أولي الأمر هناك في مشاكل الموريسكيين الذين التجأوا إلى فرنسا عبر إقليم «الباسك». فزار باريس وبوردو وأمستردام. وسجل مشاهداته، وكذلك مساجلاته مع العلماء هناك.

مالذي نخرج به من قراءة رحلة أفوقاي ؟

ان صاحبنا، رغم كل مشاهدته في البلاد الأوربية، فقد ظل صامداً في الموقف الموريسكي المعهود : وهو عدم التسليم للآخر بالتفوق الديني — الحضاري. لقد جال في مدن أوربية واتصل بالناس، وحاورهم، وناظر علماءهم، ودخل البيوت،

(16) كتب الحجري سيرة ذاتية ضمّنها كتابه رحلة الشهاب إلى لقاء الأحباب، والكتاب مفقود.

وقد اختصرها في كتاب ناصر الدين على القوم الكافرين (نشره محمد رزق، منشورات كلية الآداب، الدار البيضاء، 1987) ؛ يمكن أيضاً مراجعة سيرته في : الكانوني، جواهر الكمال، ج 1، ص 87 — 93؛ والعباس بن إبراهيم، الاعلام، ج 2، ص 218، والذي ينقل عن : العياشي، زهر البستان ؛ ومحمد حجي، الحركة الفكرية في المغرب في عهد السعديين، منشورات دارالتأليف والترجمة والنشر، الرباط، 1978، ج 2، ص 403.

(17) بالإضافة إلى ترجمته لكتاب إبراهيم بن غانم المذكور، فقد نقل إلى العربية كتاباً في الفلك (زيج زكوط) وضعه إبراهيم السلمتي بالعبرية (1472 م)، ومنها نقل إلى اللاتينية ثم إلى الإسبانية. وقد يكون هذا الكتاب هو الذي تحدث عنه بقوله : «وكنت يوماً بمدينة مراكش أترجم رسالة باللطين تتكلم عن الكورة (كذا) الأرضية والفلكية»، م.م، ص 130.

وأقام في منازل الأعيان وقصور السادة، ومع ذلك فهو في كل مقام يعلن تفوق دينه وحضارته، وينظر خصومه ليثبت لهم ذلك. الانطباع الذي نخرج به من قراءة هذه الرحلة هو أن صاحبها مطمئن إلى بضاعته القومية، فهو لا يعترف للأوروبي بأي تفوق، ومرجعه الإسلامي ديناً وحضارة راسخ لا يتزعزع، لكن من أدرانا أن الشعور الحقيقي للرجل هو هذا الذي عبر عنه في مذكراته وهو يحب البلاد الأوربية يشاهد ويقارن ؟ تساؤلنا هنا يتعلق بمسألة منهجية : أي إلى أي حد في مثل حالة كاتبنا الموريسكي تتطابق — أو لا تتطابق — حقيقة الوعي والتعبير عنه ؟ فوعي الكاتب — كالوعي الموريسكي عموماً — هو وعي محاصر، قضيته الأولى هي إنقاذ الذات الثقافية لجماعة مهددة. ووعي كهذا يعتبر من الترف بل هو مما لم يكن يفكر فيه آنذاك الانفتاح على الغير والاقتراب القصدي منه لأن ذلك يفترض مسبقاً التسليم بالتأخر بمقياس الآخر، وهي ظاهرة حديثة عرفها الفكر العربي والإسلامي الحديث، ولم تكن شروط ظهورها متوفرة في ظرفية الكاتب الموريسكي.

وهناك مبرر آخر : وهو أن صاحبنا قد كتب ما كتبه عن رحلته الأوربية بعد أن عاد إلى بلاده الإسلامية، أي إلى جو يسوده الحذر والعداء للأجنبي، والنفور مما عنده. فحتى على فرض أنه كان عند الكاتب إعجابٌ ما ببعض الجوانب أو التنظيمات الأوربية، فلن يجد أي قبول لسماع الحديث عنها لدى جمهوره، وإنما يحتفظ بذلك لنفسه، ولا يعبر سوى التعبير الملائم المقبول.

تبقى إذن هذه النبرة المطمئنة الواثقة من نفسها ومن بضاعتها والتي لا تلتفت إلى ما عند الآخر، وهو ما يطبع مذكرات الحجري عن رحلته الأوربية.

ومع ذلك... لنفحص موافقة الوثوقية هذه، وما إذا كانت تفترض موضوعياً التسليم بتفوق الآخر ؟

مثلاً : حين يفتخر باتساع رقعة بلاد الإسلام، بل حين يكتشف مدى هذا الاتساع الذي يمتد من المغرب حتى أندونيسيا : «والحمد لله — يقول — الذي أعطانا وأشرحنا ؟ بعمارة أكثر الدنيا أنها للمسلمين، وأنهم الذين لا يتبدل ملكهم إلى تمام الدنيا»⁽¹⁸⁾. طبعاً، لقد تبدل ملك المسلمين في عصر الرجل، على الرغم من (18) ناصر الدين، ص 98.

من وجود القوة العثمانية، والتي يبالغ صاحبنا حين يقول عنها أن «كل واحد من السلاطين النصارى يرتعد ويخاف من سلاطين الاسلام والدين، المجاهدين في سبيل رب العالمين، وهم السلاطين الفضلاء العثمانيون الترك».

يبقى السؤال : كيف عرف اتساع رقعة الاسلام ؟ لقد عرفه عن طريق الأوربيين. وهو نفسه يفترض ضمناً أن معرفة هؤلاء بالعالم فاقت كل من سبقهم، وذلك حين يقول : «وقد عرفت الناس في زمننا هذا أكثر من الأوائل في أمور الدنيا»،⁽¹⁹⁾ وهناك أيضاً الخرائط المتطورة التي أخذ يضعها الأوربيون وهم يغزون العالم «وفي المَپَات» (الخرائط، mapas بالإسبانية) التي تصور للنصارى والكورة الأرضية فيها كل مدينة مصورة ومكتوب اسمها بطولها وعرضها⁽²⁰⁾. لقد اكتشف أن بلاد الإسلام تمتد إلى أندونيسيا، وأن «في تلك الجزر أكثر من عشرة آلاف جزيرة للمسلمين» ومرة أخرى فإن أحد الأوربيين هو الذي أخبره بذلك، وهو سفير هولندي مستعرب وقد إلى بلاط السلطان زيدان بمراكش، وحدثه عن رحلاته إلى «جزر الهند الشرقية». وقد اطلع أيضاً على واحد من هذه الكتب التي كان يضعها الملاحون الأوربيون لوصف رحلاتهم البعيدة.

«فقد قرأ كتابا بالاسبانية لرحالة ايبيري بدأ رحلته من البرتغال نحو «الهند المغربية ومشى في بلادها إلى أن قطعها برا»، ثم اتجه شرقاً إلى أن أتم دورته على الأرض (...) وكل سفره بحرا وبراً إلى أن دار بالدنيا دورة كاملة»⁽²¹⁾.

يعرف الموريسكي وأمثاله أن الأرض دائرية وأن الكشوف الجغرافية الأوربية صارت تعتمد هذه الحقيقة وتعتمد على خرائط دقيقة، وهو ما لم يكن متاحاً لمعاصريه المسلمين. وهو يعلم هذا كله من الرحالة والجغرافيين الايبيريين، وذلك بقراءة كتبهم ومشاهداتهم بلغتهم. لقد مضى الزمن الذي كان فيه الرحالة المسلمون هم الذين كانوا يحملون أوصاف وأخبار البلاد البعيدة !

كما أن العصر كان يعرف بدايات الاستشراق، وقد لقي أحمد الحنجري بعض

(19) م.م، ص 96.

(20) م.م، ص 97.

(21) م.م، ص 98.

هؤلاء المستشرقين الأوائل، وزار بعض المعاهد الاستشرافية الأولى. ومعلوم أن نشأة الاستشراق كان لدافعَيْن : للرجوع إلى أصول الأناجيل، خاصة وإن الحركة البروتستانية اقترنت بالدعوة إلى هذه العودة، وكذلك بسبب التوسع الأوربي نحو بلاد الشرق والتعرف على لغاته وثقافته تمهيدا لاستعمارها. لقد تعرّف الحجري بباريس على مستعرب كان قد أرسل إلى مراکش للتجسس كما يخبره هو نفسه : «وكان جلوسي هنالك على أمر سلطان فرنجة لنعلمه بحروف الرمز كل ما نعلم أنه يقع لسلطان مراکش في ديوانه وحركاته». واطلع على مكتبة هذا «المستعرب» والتي كان من بينها قانون ابن سينا وكتاب أقليدس وكتبا في النحو وغيرها⁽²²⁾. وفي هولندا زار مركزا من أعرق مراكز الاستشراق، وهو معهد (ليده) الذي مازال قائما لحد الآن. وتعرف على بعض أساتذته⁽²³⁾.

صاحبنا لم يكن يدرك — وما كان له أن يدرك — أسباب ميلاد الاستشراق حين زار بعض مراكزه وتعرف على بعض أوائل المستشرقين. والذي كان يهيم هو أن يدخل معهم في جدل حول أفضلية الإسلام أم المسيحية، وحول المسألة الخلافية الأولى بينهما، أي قول المسيحيين بالثلاثية.

وعرف الحجري — كما عرف الموريسكيون — مظهر آخر من مظاهر النهضة الأوربية : أي الطباعة. فقد كانوا يتداولون المطبوعات كما يتداولها معاصروهم الأوربيون. وكل ملاحظه هو الرقابة التي كانت ماتزال محكمة على المطبوعات، وأنه «لا يمكن لأحد المعلمين أصحاب القالب [المطبعة] أن يطبع كتابا إلا بالأمر من أصحاب الديوان إلى صاحب التأليف»⁽²⁴⁾. وهو مظهر سلبي في نظر صاحبنا. إلا أننا نعرف أن هذه الرقابة نفسها كانت السبب في خوض معركة طويلة من طرف الكتاب الأوربيين من أجل الإقرار القانوني والفعلي بحرية الرأي والنشر.

وبلغت أفوقاي أصداء قوية عن العالم الأمريكي الجديد، كما بلغت غيره من الموريسكيين. بل إن بعض هؤلاء شاركوا كبحارة في الأساطيل الإيبيرية في غزو

(22) م.م، ص 50.

(23) م.م، ص 106.

(24) م.م، ص 56.

القارة الجديدة، بل استوطنتها جماعات منهم حسب مذهبهم إليه بعض الدراسات⁽²⁵⁾.

إلا أن أقوى حدث ديني سياسي أوربي عاصره أفوقاي هو الثورة البروتستانتية. لقد عاصر الموريسكيون قرن الحروب الدينية الأوربية، وانحازوا عموماً إلى البروتستانتية كحليف موضوعي. انكبوا على استعمال الأدبيات البروتستانتية لاستغلال حججها لصالحهم ضدًا على الكاثوليكية، الدين السائد والرسمي في شبه الجزيرة الإيبيرية، بل عقدوا صلاتٍ مع البروتستان خارج إسبانيا بحثاً عن حليف ينقذهم من الاضطهاد ويقدم لهم العون في حالة ما إذا قاموا بثورة.

البروتستانتية سلاحاً للموريسكيين

حين زار أفوقاي هولندا كانت البروتستانتية قد انتصرت هناك، ويخبر قارئه العربي المسلم عن هذا المذهب قائلاً : «ظهر في تلك البلاد رجل عالم عندهم يسمى بلطري [لوثر]، وعالم آخر يسمى بقلبن [كالقن]، وكتب كل واحد منهما ماظهر له في دين النصراني عن التحريف والخروج عن دين سيدنا عيسى والإنجيل، وأن البابا بروما يضلون الناس بعبادة الأصنام ومايزيدون في الدين، بمنع القسسين والرهبان من التزويج، وغير ذلك كثير...»⁽²⁶⁾

قد يلاحظ أن هذه صورة مبسطة، إن لم تكن سطحية عن البروتستانتية، وقد تكون راجعة إلى كون الكاتب اكتفى بإعطاء فكرة عامة للقارئ المسلم، أو لأنه لم يكن يعرف عن هذا المذهب أكثر من هذه «الكليشيات» العامة. وعلى كل حال فهناك كتاب موريسكيون آخرون كانت معرفتهم أدق بالبروتستانتية. فقد

(25) من القارة الجديدة حمل التبغ الذي أخذ الناس يتعاطونه في العالم الإسلامي أيضاً، مما أثار جدلاً بين الفقهاء من بين مُحلِّل له ومحرم. ومن أشهر هذه المجادلات تلك التي قامت في عهد الحجري بين الفقيه المالكي المصري سالم السنهوري الذي أفتى بتحريم التبغ، وبين الفقيه المغربي الناصر على الدولة السعدية أبي محلي الذي رد عليه بتحليل «طابة المسماة بالدخان...»، وذكر في عشبة الدخان أنها حلال لذاتها في كتابه، أي كتاب اللمع في الإشارة إلى حكم طبغ، م.م، ص 136.

(26) م.م، ص 105.

كانت كتب هذا المذهب تهرب إلى إسبانيا. كما ثبت من وثائق محاكم التحقيق حين حُجزت بعض هذه الكتب.

لقد رجع الكتاب الموريسكيون، ونُخص بالذكر منهم محمد القصير، إلى هذه الكتابات المهربة لاستعمال حججها ضد البابوية وضد الكاثوليكية⁽²⁷⁾.

رجعوا خاصة إلى كتابي Cipriano de Valera الذين وضعهما ضد البابوية⁽²⁸⁾، وذلك في مسائل ثلاث :

— انها حرقت الكتاب المقدس

— انها صنعت عقيدة لمصلحتها

— وانها ابتدعت ابتداعا طقوس العبادة.

والواقع أن المآخذ الثلاثة تلتقي مع المآخذ الرئيس للمسلمين، وهو أن المسيحية التي هي بين أيدي المسيحيين هي تحريف للمسيحية الأصلية.

والواقع أن الموريسكيين وجدوا في دعاوى البروتستانية حججا لتأكيد موقفهم الإسلامي من المسيحية والاطمئنان إليه. فقد عارض البروتستان زخرفة الكنائس فاستعمل الموريسكيون ذلك حجة ضد «التشبيه» المسيحي وضد إقامة التماثيل أصلا في الكنائس. واستعملوا الدعوة البروتستانية للرجوع المباشر إلى الكتاب المقدس وتعميم الحق في هذا الرجوع، وذلك لدعم دعواهم الكبرى : وهي أن الأنجيل قد حُرِّف، وأن هناك أنجيل «حقيقة» أخفتها الكنيسة.

استعمل الموريسكيون إذن حجج «مذهب الاحتجاج»، بل اعتبروا ظهوره (المذهب) هو في حد ذاته حجة على أن المسيحية مذاهب متناقضة، في حين أن

(27) عن المذهب اللوثري من وجهة نظر موريسكية يراجع مخطوط المكتبة الوطنية بمدير رقم 9655 والذي أثبتته لوي كاردياك في كتابه المذكور، ص 438 — 439. أما الكتب البروتستانية التي كانت بأيدي الموريسكيين، فيستعملونها لأغراضهم. فانظر أيضا المرجع المذكور الذي يورد محجوزات لمحاكم التفتيش لسنوات 1583 — 1609، ص 126 — 138.

(28) وهما Tratado de la Misa وTratado de Papa وانظر مقارنة بين الكتاب الثاني والمخطوط الموريسكي رقم 9655 في كتاب كاردياك المذكور، صفحات 113 — 134.

الإسلام واحد. وتلك حجة استعملها مثلاً أفوقاي في مجادلته للعلماء المسيحيين أثناء رحلته الأوربية.

كانت السلطة الاسبانية تخشى تحالفا موضوعيا بين الموريسكيين والبروتستانت، وتتعقب الصلات والتواطؤات بين أولئك وهؤلاء. وبالفعل فقد كان الموريسكيون يتجهون بأنظارهم أملاً في الخلاص، ليس فقط إلى حليفهم الأقرب، أي مسلمي الشمال الإفريقي والأتراك، بل إلى حليف «موضوعي» من بين المسيحيين أنفسهم، أي البروتستانت وأمرائهم. وهناك صلات ومراسلات كانت قائمة بالفعل بين الموريسكيين والبروتستانت.

فقد اتصل الموريسكيون بأمير «ناقار» الفرنسي هنري الثالث (والذي كان بروتستانياً) وذلك ابتداء من سنة 1587. وحين أصبح هذا الأمير ملكاً لفرنسا باسم هنري الرابع، استمر الاتصال رغم أن هذا الأخير قد صار كاثوليكياً بعد توليه الملك. وهكذا ففي سنة 1602 بعث إليه موريسكيو بلنسية برسالة يشكون فيها من القمع الديني وإثقال كاهلهم بالضرائب، ومما جاء في رسالتهم: «نحن أهالي بلنسية، وعددنا حوالي ستة وسبعون داراً، بإمكاننا أن نجرد، ودون أن نُحُلِّي منازلنا، ستين ألف رجل (...) ونحن لانتظر سوى إشارة جلالة ملك فرنسا»⁽²⁹⁾.

ويتحدث كاتب فرنسي معاصر لنفس الفترة عن مقاومة الموريسكيين لمحاكم التفتيش، وعن بحثهم الدائم عن حليف خارجي من بين الأمراء البروتستانت، فيقول: «إن موريسكيي إسبانيا كانوا يتطلعون وبالحاح إلى كل من بإمكانه مساعدتهم لتخليصهم من ريقه القهر، وكانوا مهيين للقيام بانتفاضة عامة إذا رأوا من أمير قوي من أمراء البلاد المجاورة استعداداً لمُدِّهم بالعون، بل كانوا على استعداد للالتجاء إلى بلاده إذا كان في ذلك ضمان لحريتهم الدينية وإنقاذ لممتلكاتهم وأشخاصهم. بل أكثر من ذلك: فقد كانوا يفضلون اعتناق العقيدة المسيحية الإصلاحية [البروتستانية] لأنها في نظرهم تقول برب لا شريك له، هو وحده المعبود وهو الذي يتوجه إليه الإنسان، وكذلك لأن هذه العقيدة ليس فيها صور

(29) أوردتها لي كاردياك، م.م، ص 140.

ولأصنام (...)، عن أن يلبثوا تحت السلطة الغاشمة لجهاز التفتيش الإسباني»⁽³⁰⁾. وبناء على سوابق الاتصالات بين الموريسكيين وهنري الرابع، التجأ منهم عدد إلى فرنسا، وإلى جنوبها خاصة. وقد اشترط هذا الملك — الذي ترك عقيدته البروتستانية ليصير كاثوليكيا وقد نصب ملكا — أن يصيروا هم أيضا كاثوليكيا ليقبلهم في بلده، ثم مالبت أن منعهم منها. ومع ذلك ظل الكثيرون يهيمون في القرى والمدن فقراء «يقفون على أبواب الكنائس يطلبون الصدقة». وربما كانت أعدادهم كبيرة وفقرهم مدقعا مما يفسر هذا المرسوم الذي صدر عن مجمع فيتري الديني (سنة 1677) والذي «يهيب بكل الكنائس أن تحتاط من هؤلاء العرب» المطرودين من إسبانيا والذين يهرولون من كنيسة لأخرى⁽³¹⁾.

ربما لم يخطيء الموريسكيون حين حاولوا أن يجدوا لهم حليفاً من داخل الجبهة المسيحية نفسها بل إن الحديث عن «جبهة مسيحية» قد لا يصدق على تلك الفترة كما كان يصدق على العصر الوسيط، حيث بلغت هذه الجبهة ذروتها إبان الحروب الصليبية. أما مع بدايات العصور الحديثة، فقد انكسرت هذه الجبهة وانقسم الواقع الأوربي إلى دول قومية ذات أطماع ومصالح متنافسة. ومن نتائج ذلك أن القوة الإسلامية الأولى آنذاك (الدولة العثمانية) أمكنها إبرام تحالفات مع دول أوربية ضد أخرى (كتحالفها مع فرنسا ضد إسبانيا)، بل إنها ضمنت حياد البابا، وهو السلطة المركزية الكاثوليكية، في بعض منازعاتها الأوربية. ومع ذلك، تظل الوضعية الإسبانية والتي كان يعيش تحت وطأتها الموريسكيون، وضعية متميزة : فقد كانت روح «الاسترداد» بتعصبها وإجراءاتها القمعية ماتزال مسيطرة.

المصير الموريسكي

ربما كان من المحتمل أن يكون المصير الموريسكي على نحو آخر لو كان النظام الإسباني أكثر تسامحا كما كان عليه الحال في بلاد أوربية أخرى، فهو نظام كانت

(30) المرجع المذكور، ص 143، نقلا عن :

Francique Michel, *Histoire des races maudites de la France et de l'Espagne*, Paris, 1847.

وعن اعتناق بعض الموريسكيين البروتستانية، انظر : كاردياك، ص 141 — 143.

(31) م.م، ص 145.

تحدوه حمى «الاسترداد» ويربط «الأسبنة» بالكاثوليكية، فيلغي بالتالي كل حق في الاختلاف الثقافي والعقدي.

ثم ان القوم اعتبروا أنفسهم خارج العالم الثقافي الأوربي، وماكان يعتمل فيه آنذاك من تيارات أهمها تياران كبيران متداخلان : الإصلاح الديني (والذي أدخل مفاهيم جديدة مثل نقد الفكر الديني، والتسامح والحق في اختلاف العقيدة، والحرية الدينية التي تعممت فشملت مبدأ حرية الفكر عموما) والعقلانية (التي أرست المفهوم الجديد للعلم، وشملت التنظيم العقلاني للاقتصاد والمجتمع ولنظام الدولة). إلا أن إسبانيا كانت مختلفة عن هذا كله.

هناك اختلاف في الكيفية التي تمت بها عملية إنجاز الوحدة «الوطنية» في إسبانيا، والملاسات التي ثم فيها هذا الإنجاز، بالمقارنة مع عمليات التوحيد الوطني في البلدان الأوربية الأخرى التي قادت فيها مشروع الوحدة قوى اجتماعية متقدمة، واقرن هذا المشروع بانطلاق اقتصادي وبتجديد في الفكر وفي النظام السياسي. في حين أن عملية التوحيد الإسبانية اقترنت بحملة الاسترداد، وماترتب عنها من إلغاء للعنصر العربي، وبإجراءات التحصين الصارمة ضد حركة «الإصلاح». هي إذن عملية توحيد اختزالية، قامت باسم الحفاظ على الوحدة العرقية والكاثوليكية لإسبانيا.

من هنا خرج العنصر الموريسكي من مشروع الوحدة هذا، بل أخرج منه مادام قد قام ضداً عليه.

وهنا سنفتح بابا للتخمين، سنفترض — إذا صح الافتراض بالنسبة للماضي — مصيرا آخر لو وقع للموريسكيين غير المصير الذي انتهوا إليه : ماالذي كان سيحصل لو وُجد الموريسكيون في وضعية تاريخية أخرى، في مجتمع آخر غير المجتمع الإسباني آنذاك، أي مجتمع أكثر تسامحا، وأكثر انفتاحا على القيم الليبرالية التي كانت تشق طريقها في دول أوربية أخرى، أي قيم حرية العقيدة والفكر، وحق المشاركة، وحقوق الأقلية ؟ ربما كان مصير الموريسكيين سيختلف، وربما دخلوا في المجتمع الأوربي وعلى طريقته، وربما أمكنهم أن يقوموا بتأليف خلاق بين الثقافتين العربية والأوربية.

غير أن النظام الإسباني آنذاك كان محكوما بعوائق ذاتية منعتة هو نفسه من أن يدخل في مسلسل التحديث وبناء الدولة الوطنية المدنية على النحو الذي عرفته بقية أقطار أوروبا الغربية.

كان هذا النظام مَسْوقاً بعقلية «الاسترداد»، وما كانت تعنيه من إلغاء للعنصر العربي وحضارته، رغم تأصله في الأرض الأندلسية. الموريسكيون حسب هذه العقلية هم مجرد أحفاد لغزاة لم ينقضوا بعد، دخلاء على الأمة الإسبانية، بل هم عنصر تهديد مائل مادام هناك إسلام مُتأخِم تقوده قوة عسكرية عالمية، وهي القوة العثمانية. وهناك التهديد البروتستاني الذي أقامت إسبانيا ضده حزام وقاية، مما دعم السلطان الكاثوليكي فيها وأحكم قبضته على المجتمع والدولة. في بلدان أوربية أخرى قادت عملية الوحدة قوة تاريخية تقدمية، تبنت الفكر العلمي وأرست النظام الليبرالي في بناء الدولة القومية الحديثة. ومؤسساتها الاقتصادية والسياسية، وأفضى الصراع الديني الطويل إلى القبول بالحق في الاختلاف العقدي والفكري وإقرار مبدأ التسامح وحرية الفكر والمعتقد ترسيخهما بقوانين وبذهنية عامة متقبلة. أما في إسبانيا فقد قاد عملية التوحيد ملوك أطلقوا على أنفسهم «الملوك الكاثوليك»، وقد تمت العملية في جو من حمى «الاسترداد»، ولعبت فيها الكنيسة الكاثوليكية دورها الأول. فكانت الوحدة القومية الإسبانية تعني «أُسْبَنَة» ضيقة وكاثوليكية محافظة. فانتهت العملية إلى نفي — بالمعنى الفعلي للنفي — لكل عنصر غير كاثوليكي وغير إسباني «قديم».

لو تضافرت على إسبانيا عوامل تاريخية أخرى، أو لو وجد الموريسكيون في بيئة تقبل — ولو بعد صراع — بمبدأ التسامح الديني والحق في الاختلاف تدعمه قوانين وينتهي إلى أن يجري مجرى التقاليد، لتغيّر إذن المصير الموريسكي، بل ولربما تغير وجه الثقافة العربية الحديثة.

ربما كانت الجماعة الموريسكية ستندمج — على طريقها — في الواقع الأوروبي، تدخل إليه بثقافة عربية غير تلك التي اضطرت إلى التمسك بها (أي ثقافة محافظة، منغلقة على ذاتها بحكم مواجهتها لنظام قمعي منغلق)، بل ثقافة أكثر انفتاحاً على التحولات الأوربية الكبرى : على حركة الإصلاح الديني التي انتهت إلى إقرار الحرية الدينية، والتي ولدت منها حرية الفكر عموماً، وعلى النهضة الأوربية بأنسبتها

وفنها، وعلى الفكر العلمي وعقلانيته، والفكر السياسي الحديث. لقد عاصروا هذه التحولات الأوربية الكبرى، إلا أنهم وُجدوا تحت نظام كانت القوى التقليدية فيه أقوى من عوامل الانطلاق النهضوي والتحديثي⁽³²⁾.

لم يجد الموريسكيون إذن فرصة تاريخية أخرى : فرصة الانتماء إلى المجتمع الأوربي مع الحفاظ على خصوصيتهم الثقافية، وعلى النحو الذي كانت ستؤول إليه هذه «الخصوصية» بتفاعلها — ومن الداخل — مع «الآخر» بنظامه الاجتماعي — الثقافي.

لقد تكونت أجيال لاحقة من الموريسكيين شرعت تكتب مباشرة بالاسبانية. صحيح أنها كانت كتابة للمحافظة على دين مهدد بالنسيان، ولمواجهة خصم في سجال حضاري مواجهة دينية، إلا أنه لو وجد جو من التسامح، ولو أتيح نظام يسمح للأقليات بالمشاركة مع الحفاظ على ذاتيتها الثقافية، فلربما اختلفت طبيعة الكتابة الموريسكية، بحيث تشكل لقاء تاريخيا فذا بين الثقافتين العربية والأوربية.

* * *

لست أدري لماذا — وأنا أكتب ماأكتبه عن الموريسكيين — يتجه الذهن إلى وضعية أخرى تغري بالمقارنة : وضعية الأجيال المقبلة من أبناء المهاجرين المغاربة بالبلاد الأوربية. قد يبدو انها مقارنة تحمّل الأشياء مالا تحتمل، ولذا فسوف أكتفي بتقديم بعض الملاحظات :

يواجه العنصر العربي القاطن بأوروبا عداء مستحكما له دوافعه من رواسب الماضي. إلا أنه لايقارن بطبيعة الحال مع ماكان يلقاه الموريسكيون. ومن المحتمل أن يختلف العوائق النفسانية والقانونية والإدارية التي تقف في وجه «المستوربين» العرب سوف تتضاءل بمرور الزمن، وتغيير الذهنية، ونضال الأجيال من أبناء

(32) تساءل المؤرخون طويلا عن الأسباب التي عاقت إسبانيا طويلا عن دخول مسلسل التحديث، ابتداء من الانطلاق الاقتصادي وتكوين نظام رأسمالية وبورجوازية عصرية رائدة، رغم سبق إسبانيا التاريخي في الانتشار الاستعماري بمفهومه الحديث، خاصة في القارة الأمريكية التي مكنتها من تأثيل الذهب الأمريكي تأثيلاً لم يؤد إلى تحويله إلى رأسمال أولي يُكوّن نظاما اقتصاديا حديثا.

المهاجرين المطالبين بحقوقهم الكاملة مدنيا وسياسيا. وهنا نتساءل : هل على الرغم من هذا كله سيسفر تفاعلهم الصعب والمعقد مع البيئات الأوربية عن تكوين أقلية تنتمي إلى المجتمع الأوربي وتتميز عنه في نفس الآن ؟ هل سيبقى لديهم وعي قائم بأنهم لا ينتمون قماما إلى المجتمع الأوربي، أو هم ينتمون إليه وإلى غيره معا، يشكلون نوعا من «اللوي» العربي داخله، ويظلون مرتبطين على نحو ما بالعالم العربي وحضارته ؟ هل سيكون الدين هو رمز هذا الارتباط، على النحو الذي يكون فيه دور الدين في مثل هذه الحالة، أي ليس مجرد عقيدة وعبادات يقوم بها البعض ولا يقوم بها آخرون، بل يكتسي في ظرفية الأقلية الحريضة على خصوصيتها طابع الرمز الثقافي المميز ؟ أم أنه مع تحقق مطلب المساواة المدنية والسياسية للأجيال المغاربية «الأوربية»، ومع مرور الزمن، ستذوب كل خصوصيات هذه الأجيال، وتنقطع كل الدوافع الوجدانية التي تربطها بالعالم العربي وحضارته وقضاياها، بحيث لا تعود تشعر بأنها معنية به أكثر من بقية «مواطنيها» الأوربيين، وبحيث لن يبقى لأفرادها في نهاية الأمر من علامة تميزهم سوى لون البشرة ؟

هذه أسئلة أثارها هذه المقارنة — على افتراض أنها ممكنة — بين مصير الموريسكيين ومصير — أو مصائر — الأجيال المغاربية التي ستستقر بأوروبا. هل ستذوب هذه الأخيرة في بيئتها الأوربية وتضيع كما ضاع الموريسكيون بالاجلاء ؟ هؤلاء الذين لو وجدوا في بلدان أوربية أخرى حيث قادت بناء الدولة المدينة فيها قوى اجتماعية متقدمة وكانت رائدة للانطلاق الاقتصادي وللنهضة العلمية وللديمقراطية الليبرالية، فلربما أمكن للنخبة الموريسكية أن تنجز تأليفا فذا بين الثقافتين العربية والأوربية على نحو آخر متميز، وسابق على ماسوف يصطلح عليه بعصر النهضة في الفكر العربي الحديث.